GISLENE APARECIDA DOS SANTOS
A INVENÇÃO DO
SER
NEGRO
UM PERCURSO DAS IDÉIAS QUE NATURALIZARAM A INFERIORIDADE DOS NEGR
educ
FAPESP
PALLAS

Gislene Aparecida dos Santos

A invenção do "ser negro"

(um percurso das idéias que naturalizaram a inferioridade dos negros)

São Paulo / Rio de Janeiro
2002

AS CONTRADIÇÕES DO ILUMINISMO

O período da Ilustração nos aparece como um enigma. Ao mesmo tempo em que defende a tolerância e os direitos dos homens, oferece elementos para a construção de um conceito de homem restrito aos parâmetros europeus e intolerante quanto às diferenças entre este e os outros povos. Sob o olhar do "nós", os europeus miram os "outros" (os não-europeus) com desprezo, enquanto tentam defender o que compreendem por direitos universais. Reconhecem a diferença, a existência de homens diferentes e abominam a injustiça que possa ser praticada contra eles. Mas não deixam de ser, apesar disso, espelhos do modelo racional criado por eles.

A tolerância será almejada pelos ilustres enciclopedistas como o maior bem que a humanidade poderia ter. Conseqüentemente, a razão – meio de praticar a tolerância – será louvada acima de todas as coisas, será a virtude por excelência.

Foi sobretudo em nome da razão que se forjou um novo conceito de homem nesse período.

A ciência

> Em vez de se fechar nos limites de um edifício doutrinal definitivo, em vez de restringir-se à tarefa de deduzir verdades da cadeia de axiomas fixados de uma vez por todas, a filosofia deve tomar livremente o seu impulso e assumir em seu movimento

imanente a forma fundamental da realidade, forma de toda a existência, tanto natural quanto espiritual. A filosofia já não significa, à maneira dessas novas perspectivas fundamentais, um domínio particular do conhecimento situado a par ou acima das verdades da física, das ciências jurídicas e políticas etc., mas o meio universal onde todas essas verdades formam-se, desenvolvem-se e consolidam-se. (...) Assim é que todos os conceitos e os problemas, que o século XVIII parece ter muito simplesmente herdado do passado, deslocaram-se e sofreram uma mudança característica de significação. Passaram da condição de objetos prontos e acabados para a de forças atuantes, da condição de resultados para a de imperativos. Tal é o sentido verdadeiramente fecundo do pensamento iluminista. (Cassirer, 1992, pp. 10-11)

Neste texto de abertura d'*A Filosofia do Iluminismo*, Cassirer demonstra a vocação e as dimensões da Ilustração em sua tentativa de realizar a verdadeira filosofia. Ou seja, liberar o pensamento e o homem para que busquem e produzam conhecimento. Para tanto, a valorização da razão foi fundamental. Ele considera que a razão assume, no século XVIII, o papel de uma força motriz do progresso espiritual.

Para que este progresso ocorresse, seria preciso abandonar a velha forma dedutiva e sistemática do século anterior e pesquisar uma outra, que valorizasse os fenômenos, a observação e também as relações de idéias e questões de fato. Esta nova forma foi encontrada no trabalho analítico que inspirara vários pensadores do século XVII, entre eles Newton. A nova razão apresentou-se em conexão imanente com os fenômenos, proclamou e realizou uma aliança entre o espírito positivo dos cientistas e o racional.

Com base nas experiências anteriores, os filósofos das Luzes buscaram uma regra universal que abarcasse os múltiplos fenômenos naturais. Newton, com sua lei de Atração Universal foi quem, primeiramente, serviu-lhes de modelo. Para eles, não se devia procurar conhecer os segredos da natureza, os quais permaneceriam envoltos em mistérios, mas descobrir a ordem e a legalidade empírica da natureza. Isto expressaria a força da razão.

Cassirer estabelece um interessante paralelo entre as concepções de razão durante o século XVII e o XVIII.

No século XVII, a razão é a região das verdades eternas, verdades comuns ao espírito humano e ao divino. Deste modo, o que conhecemos, conhecemos imediatamente em Deus e por isso participamos da natureza divina.

Já no século XVIII, a razão ganha um sentido mais modesto. Deixa de ser uma *possessão* (idéias inatas) para se tornar uma *aquisição*. Passa a ser, também, a força espiritual que nos conduz ao descobrimento da verdade, a sua determinação e garantia. Isso visa a elucidar o novo caráter energético que a razão apresenta. De fato, ela é agora uma *força* que deve manter-se ativa através do exercício de sua função.

O método analítico, o experimentalismo, a necessidade da decomposição das partes de um todo para que sua compreensão seja possível, faz com que, por trás de cada elemento da natureza, haja uma ciência que o avalie e o estude. Desta maneira, sob as *Luzes*, a energia racional tentará desvendar alguns pontos do universo, sempre seguindo sua "vocação" e o paradigma científico universal.

Por isso, para os iluministas, céticos em relação ao conhecimento da essência das coisas, o saber será identificado com a mais perfeita e exata descrição da atividade dos seres da natureza e, portanto, da própria natureza.

Decorre dessa mudança de método (que parte da descrição e não da explicação, da análise e da experiência) uma modificação ontológica radical.

Em primeiro lugar, não se poderá pensar que o ser engendra o devir. Tudo o que somos deriva do movimento ao mesmo tempo que produz movimento. Todos os fatos estão interligados, traduzindo um processo de imanência entre criador e criatura. Estes não se opõem, mas exprimem a mesma força e energia. Cada ser, na natureza, obedecerá a uma mesma lei plenamente cognoscível.

Mas o impulso ao concreto dos pensadores da época, seu afã de afastar qualquer vestígio metafísico, cria um sério problema. Sem a presença de Deus e a crença na transcendência, o que poderia assegurar a uniformidade e a continuidade da natureza e de suas leis universais?

Para resolver a aporia deixada pelo questionamento da garantia do conhecimento assentado na transcendência divina, David Hume postula que a regularidade da natureza nada mais é do que o reflexo de uma necessidade psicológica do homem, que precisa nela crer para edificar todo e qualquer conhecimento. É o homem que estabelece relações causais, que saem da parte para o todo, e pressupõe essa mesma ordem na natureza; se elas existem, não advêm de deduções lógicas, nem de características físicas, ou ao menos matemáticas ou da transcendência, mas da psique e do hábito.

O centro do conhecimento é deslocado da física para a biologia, portanto, para a observação, experiência e descrição dos hábitos humanos.

Outro autor a destacar nessa nova forma de investigar o conhecimento é Denis Diderot, que conclui estar a verdadeira riqueza da filosofia no conhecimento dos fatos. Não deve existir nenhuma preocupação em saber se os fatos podem ser medidos ou contados e definidos por idéias claras e distintas. Deve-se capturar o espírito dinâmico da natureza, pois não há nada que possa garantir a sua uniformidade e continuidade.

Tanto a proposta de Hume quanto a de Diderot assentam-se numa nova idéia do que é conhecer. Essa idéia os vincula, perfeitamente, à metodologia estabelecida por Georges Louis Leclerc, conde de Buffon, em 1749. Esta metodologia fortalece a confiança na experiência, determina o raciocínio por analogia para verificar seguramente a relação entre as partes e o todo. Conclui que na natureza, por suas sutis diferenças, mais do que estudar espécies e gêneros, é preciso investigar indivíduos.

Estabelece-se, dessa forma, a biologia como novo paradigma para o conhecimento da natureza porque ela, ao contrário da

física teórica e da matemática, oferece todas as condições para o conhecimento das singularidades.

Imbuídos desse materialismo e armados pelo método da investigação biológica, médica, fisiológica, os iluministas não vão desvendar os mistérios do mundo, para eles pouco importantes, mas descrevê-los.

A espécie

Um dos mistérios que deve ser encarado no século das *Luzes* é a questão da natureza humana. O que é o homem?

Para os iluministas, o homem não se separa da natureza e deve ser pensado e questionado segundo o mesmo método que estuda os demais seres presentes nela. Deve ser observado e descrito, detalhadamente, em todos os seus aspectos.

Pode-se constatar a rigorosa aplicação desse método ao lermos o verbete "homem" da *Encyclopédie*, que foi assinado por Diderot (1778-1779, tomo 17, p. 668). Ele considera que o homem é um ser que sente, reflete, pensa, que passeia livremente pelo planeta. Também é mencionado que o homem parece estar à cabeça e dominar os outros animais, que o ser humano vive em sociedade e inventou as artes, as ciências e as leis e além disso teria uma bondade que lhe seria própria.

Após essas primeiras linhas, Diderot detalha os aspectos anatômicos, morais e políticos dos homens, demonstrando uma intensa preocupação com a justificação científica de cada afirmação. Narra a história natural do homem (como um verdadeiro anatomista) do nascimento até a morte.

> Algum tempo após seu nascimento, a criança urina e produz o mecônio. O mecônio é negro. Ao segundo ou terceiro dia, os excrementos mudam de cor e ganham um odor mais ruim. (Idem, p. 669)[1]

[1] Os textos cujas referências estão em francês foram traduzidos pela autora.

Juntamente com a descrição científica, apresenta a de costumes, de modo a fazer constar as diferenças entre os diversos povos:

> Os povos da América setentrional se deitam sobre o campo de arvoredos carcomidos, cama forte, natural e macia. Na Virgínia se fixam sobre uma tábua guarnecida de algodão, e furada para o escoar dos excrementos.
>
> Desde o nascimento, as crianças mamam nos peitos durante um ano inteiro. Os selvagens do Canadá continuam essa alimentação até a idade de quatro ou cinco anos, algumas vezes até seis ou sete. Entre nós, as amas-de-leite juntam a seu leite um pouco de papinha, alimento indigesto e pernicioso. Seria melhor que ela mastigasse para seu lactante até que ele tivesse dentes. (Idem, p. 669)

O enciclopedista considera que a natureza mostra sua sapiência e desenvolve sua obra durante a formação do homem. Desta forma, ele elimina todo traço da providência divina.

A persistência das descrições detalhadas da anatomia humana nas diferentes fases da vida revelam a importância que se dava à observação e o cuidado em atribuir o comportamento humano a causas naturais.

O universo humano, portanto, pode ser traduzido ou reduzido ao próprio movimento de sua constante geração e mutação: transformação[2].

---

[2] O transformismo tem como bases duas teses principais: 1. as formas vivas provêm umas das outras; 2. esta filiação vai sempre desde o mais simples até o mais complexo. Segundo Rostand (1952, p. 9), os primeiros transformistas (Maupertuis e Diderot) não eram evolucionistas: "...Maupertuis e Diderot não compreendiam, ou ao menos não afirmavam claramente que a natureza viva devia seu início às formas extremamente simples que ganharam complexidade progressivamente. De todo modo, Diderot, em diversas passagens de sua obra, marcou vigorosamente a *continuidade* das formas vitais, sua *plasticidade* e mesmo o caráter *transitório* das espécies". Suas investigações científicas fizeram-no assumir uma postura radical em relação às criações da natureza: a natureza iniciaria sua obra combinando elementos monstruosos que seriam reunidos fortuitamente. Ele afirma, em seu *Éléments*, que a natureza cega não deixa subsistir senão os seres que podem coexistir com a ordem geral. Esta afirmação reforça suas crenças nas formas da natureza para formação e destruição das coisas nelas existentes, como também critica as concepções finalistas que defendiam um otimismo exagerado, em que melhores criações viveriam no

Outra descrição do que seja o homem foi feita por Jean Marie Arouet, conde de Voltaire, no *Tratado de Metafísica*. Segundo este autor, "Poucas pessoas se preocupam em ter uma noção do que seja o homem" (Voltaire, 1978b, p. 61), e expõe que nem os camponeses, nem os ilustres filósofos conseguem expressar com clareza esta idéia.

Para aclarar sua tese, Voltaire apresenta as impressões que supõe teria um viajante interplanetário ao encontrar o primeiro humano.

> Descendo sobre este montículo de lama e não tendo maiores noções a respeito do homem, como este não tem a respeito dos habitantes de Marte ou de Júpiter, desembarco às margens do oceano, no país da Cafraria, e começo a procurar *um homem*. Vejo macacos, elefantes e negros. (Voltaire, 1978b, p. 62)

Após observar os comportamentos das várias espécies de "bestas" que aparentavam todas elas possuir um lampejo de uma razão imperfeita, pode perceber que o negro, a longo prazo, apresenta um pequeno grau de superioridade em relação aos outros animais. Isso o conduz a concluir que, entre eles, o espécime negro seria o homem, que passa, então a ser definido como

> um animal preto, que possui lã sobre a cabeça, caminha sobre duas patas, é quase tão destro quanto um símio, é menos forte do que outros animais de seu tamanho, provido de um pouco mais de idéias do que eles e dotado de maior facilidade de expressão. Ademais, está submetido igualmente às mesmas necessidades que os outros, nascendo, vivendo e morrendo exatamente como eles. (Ibidem)

A seguir, dirigindo-se às Índias Orientais, o viajante descobriria outros animais e um tipo diferente de homem: o amarelo

---

melhor dos mundos possíveis. A relação entre causa e efeito nas produções naturais é inicialmente acidental, mas todos os caracteres adquiridos pelas espécies são transmitidos hereditariamente, oferecendo um ponto fixo na formação de raças e espécies. Em seu materialismo, Diderot rejeita totalmente qualquer princípio transcendente para a explicação dos fatos. Até mesmo a psicologia deveria fundar-se sobre a fisiologia. Portanto, o físico influencia o moral e vice-versa.

com crinas negras. Após, encontraria em Goa e na Batávia homens brancos com cabelos louros, que lhe indicariam homens vermelhos.

De formas não antagônicas (com mais ou menos humor), o que esses dois pensadores nos apresentam é a existência de uma grande diversidade entre os homens, tanto em sua configuração fisiológica, como em seus hábitos e costumes. Todavia, esta apresentação inicial não foi suficiente para afastar as seguintes questões que ocorriam aos pensadores da época: se o homem é um animal, o que o diferenciaria dos outros animais? Poder-se-ia pensar que, dada a diversidade na aparência e nos costumes dos homens, existiria de fato uma unidade humana, uma espécie humana?

À primeira questão, o próprio texto escrito por Diderot para o verbete "homem", parece oferecer uma resposta. O homem diferencia-se dos outros animais por sentir, refletir e pensar e pela moralidade.

O humor sarcástico de Voltaire não nos conduziria a pensamento diferente desse, visto que ele também considera a moralidade e o pensamento como atributos humanos. Segundo esse autor, é o instinto que assemelha homens e animais, pois ambos são guiados por ele. O instinto que governa todo o reino animal, no homem, é fortificado pela razão e reprimido pelo hábito. É determinado pela natureza, portanto, todos os homens são dotados de um mesmo sentimento moral (noções do justo e do injusto) e refletem a necessidade natural de sobrevivência.

Contudo, é no pensamento de Buffon que encontramos a resposta que nos interessa verificar mais de perto. Para este ilustrado que exerceu grande influência sobre vários pensadores de sua época (inclusive sobre o próprio Diderot e sobre Voltaire), os homens diferem dos animais pela capacidade de expressar seus pensamentos, com o uso da palavra, e por organizar-se em sociedade.

A importância da sociedade para Buffon é tão grande que ele afirma que a extensão (número de habitantes) de uma sociedade determina seu aperfeiçoamento. As Américas não são civiliza-

das porque o número de habitantes é pequeno. Buffon discorda de Rousseau e não reconhece nem um estado anterior à sociedade, quando o homem teria vivido isolado e sem necessidade do outro. A história da espécie e a história da sociedade são as mesmas. A espécie humana teria perecido se não houvesse sociedade. Supor um estado de natureza anterior à sociedade é supor um homem sem pensamento, sem palavras, pois a palavra e o pensamento nasceram com o homem que os desenvolveu em sociedade. A socialização é uma causa necessária, pois reflete a necessidade da espécie em manter-se a si mesma.

A socialização define a natureza do homem e demonstra sua capacidade de interferência no meio.

Homem, razão e sociedade formam, portanto, uma tríade indissociável, acentuando e demarcando o território humano dos outros elementos.

A segunda questão é um pouco mais complexa.

Tanto Voltaire, Buffon, Diderot e outros iluministas acreditavam na existência de uma espécie humana, mas discordavam sobre a origem das diferenças entre os "tipos" observados.

Diderot, no verbete "espécie humana" da *Encyclopédie*, pondera que:

> O homem, considerado como um animal, apresenta três tipos de variações, uma é a da cor; a segunda é a da grandeza e da forma; a terceira é a das diferenças naturais entre os povos. Tudo isso, concorre, portanto, para provar que o gênero humano não é composto de espécies essencialmente diferentes. (1778-1779, tomo 17, p. 840)

Seria a mesma espécie com aspectos diferentes.

Já Voltaire apresenta sua teoria sobre a origem dos homens e suas variações da seguinte forma:

> Quer me parecer que agora estou muito bem fundamentado para crer que os homens são como as árvores: assim como as parreiras, os ciprestes, os carvalhos e os abricoteiros não vêm de

uma mesma árvore, assim também os brancos barbados, os negros de lã, os amarelos com crina e os homens imberbes não vêm do mesmo homem. (1978b, p. 63)

Ou seja, para Voltaire, haveria origens diferentes. Isso pode nos levar a considerar que este autor acredita na existência de várias subespécies de homens.

Contudo, o objetivo, tanto de Voltaire quanto de Diderot, nos textos apresentados é saber de onde provêm as diferenças encontradas entre os homens.

Diderot, seguindo a lógica dos materialistas, dirá que a diferença é provocada pela variação nos alimentos, climas e hábitos. Uma causa encontrada, portanto, no próprio movimento da natureza.

Voltaire[5], por sua vez, embora não ignore as influências da

---

[5] Para Michèle Duchet, em seu livro *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières* (1971), Voltaire busca uma compreensão da espécie humana através de dois princípios essenciais: o princípio de identidade, que reconhece em todas as raças de homens um instinto benévolo próprio da espécie; e o princípio da diferenciação, que estabelece entre elas enormes desigualdades naturais. Nestes princípios se encontram a fonte que define os estados dos povos. Todos dotados do mesmo sentimento de bondade e de justiça necessários à sua sobrevivência, mas dispostos em estados de desenvolvimento racional diferentes. Esta definição ou lei natural encerra, por sua vez, uma determinada história; assim como os animais irracionais não têm história, cada raça produzirá sua própria história refletindo seu estágio de progresso. O princípio de identidade tende a reabsorver-se no princípio de diferenciação que explica, por sua vez, os desníveis da história humana e suas singularidades. Ao afirmar que tanto os negros quanto os judeus devem ser vistos como homens inferiores e que os homens brancos são superiores aos negros, que são superiores aos macacos, que são superiores às ostras, Voltaire estabelece esta superioridade através de um mecanismo de fusão dos princípios acima expostos que definem a superioridade de um povo por seus costumes e pelo seu estágio de desenvolvimento cultural ao qual todos os povos teriam acesso mais cedo ou mais tarde, mas talvez Voltaire não tivesse disposição para esperar esta transformação. Por isso, e em nome da tolerância e da racionalidade, pregava práticas mais humanitárias para com os escravos, embora não defendesse a extinção do sistema escravista. Voltaire não é homem de ciência como Buffon ou Diderot. Ao contrário, ele critica as concepções dos naturalistas de sua época, pois associam as ciências da vida à defesa do ateísmo. Suas idéias sobre a espécie humana refletem sua posição deísta e seu finalismo (ele concebe o homem como o fim da criação), por isso abraça o poligenismo quando quase todos os teóricos ilustrados aderiam ao monogenismo. Desta forma, posiciona-se contra os filósofos adeptos das ciências da vida, contra os teólogos e, segundo ele, contra toda sorte de superstições.

natureza na configuração humana, prefere atribuir as variações à diferença de origens de cada "tipo" humano, como já foi sugerido.[4]

Detalhista em suas preocupações com as origens das diferenças na espécie humana, preocupação bastante louvável para quem procura inaugurar uma nova metodologia de investigação científica, Buffon, assim como Diderot, reduz a três as variedades que se verificam entre os homens nos diferentes climas:

1. a primeira e mais notável é a da cor (cabelos, olhos e pele);
2. a segunda é a forma e o tamanho (dimensões e proporções do corpo, conformação da cabeça, estrutura do rosto);
3. a terceira é ligada às inclinações e aos costumes.

Os costumes, por traduzirem a capacidade de interferência do homem no meio, ou seja, o uso da razão, seriam os grandes responsáveis pelas variações encontradas entre os povos. Desta forma, estabelece-se uma correspondência entre a diversidade biológica e a sociocultural. Dito com outras palavras, constrói-se uma interligação entre as variações da espécie e a forma como cada homem se utiliza da razão.

Somando-se todos os elementos expostos até o momento, pode-se concluir que os filósofos iluministas eram unânimes ao definir os homens pela sua capacidade racional de modificar a natureza, fato que também os diferenciava dos outros animais. Estes homens, sendo frutos da própria natureza, não estavam alheios às modificações que ela imprime em todos os seres. Por isso também apresentavam variedade.

Embora não fosse naturalista, Voltaire adota a tese da não-ruptura entre o corpo e o pensamento. Recusa este dualismo mas também não aceita que o homem seja simplesmente matéria. Prefere crer que não é dado ao homem conhecer a natureza de seus pensamentos, sentimentos e ações.

[4] O leitor deve ter notado um recurso constante às obras de Voltaire e Diderot e não a tantos outros autores do Iluminismo. Escolhi esses autores porque, além da riqueza de seus pensamentos, eles exemplificam duas formas de pensar a questão da diversidade humana que serão fundamentais para a elaboração de toda uma reflexão que até hoje nos influencia. Elas foram configuradas como correntes dos monogenistas e dos poligenistas, sendo Diderot exemplo da primeira e Voltaire, da segunda. Também recorro a Buffon por razões que se farão claras ao longo do texto.

Vemos, portanto, o método estruturado pela biologia em ação. Porém, segundo os pressupostos da investigação científica elaborada nesse período, é preciso compreender cada parte, cada indivíduo que compõe uma espécie, antes de estabelecer a existência da espécie humana. Desta forma, nossos pensadores passaram a investigar singularidades humanas, baseados nos aspectos anatômicos de cada uma delas. Nenhum espaço do globo pode ser poupado. Homens da África, América, Ásia, Europa são estudados quer *in loco*, quer através de relatos de viajantes que realizavam constantes expedições pelo interior dos novos continentes.[5]

Dessas investigações surgem os verbetes "negro", "África", "mulato", "hotentote", "chinês", "América" e tantos outros que dizem respeito à diversidade humana.

No verbete "negro" há uma descrição dos habitantes da África na qual se afirma que:

> Não somente sua cor os distingue, mas eles diferem dos outros homens, pelos traços de seu rosto, narizes largos e chatos, lábios grossos, lã no lugar de cabelos, que parecem constituir uma nova espécie de homem. (Diderot, 1778-1779, tomo 22, p. 835)

O autor ainda afirma que muitos médicos têm pesquisado a *causa da negrura dos negros* e as conjecturas estabelecem como *causa a bile* ou *a substância líquida encontrada nos vasos que preenchem os corpos mucosos*.

Nota-se como cada detalhe é investigado cientificamente, sem recorrência a qualquer explicação que possa ser tomada como metafísica.

Há também o verbete "negros", que trata dos escravizados, no qual é afirmado que:

---

[5] Segundo Michèle Duchet, as bibliotecas de Voltaire, Holbach, Turgot, De Brosses eram ricas em relatos de viagens sobre a África e as Índias Ocidentais, mapas, compilações e histórias gerais sobre os continentes. Outra fonte de informações para os filósofos eram os administradores das colônias que descreviam a vida nas regiões sob seus cuidados. A partir desses relatos, os filósofos construíram sua antropologia, sua teoria política acerca desses povos.

O excessivo calor da zona tórrida, a mudança na alimentação e a fraqueza de temperamento dos homens brancos não lhes permitem resistir dentro deste clima aos trabalhos penosos, as terras da América, ocupadas pelos europeus, ainda seriam incultas sem o auxílio dos negros (...) Os homens negros, nascidos vigorosos e acostumados a um alimento grosseiro, encontram na América as doçuras que lhes fazem a vida rude muito melhor do que em seus países. (Idem, p. 843)

Diz-se, também, que a cada clima corresponde um tipo definido de homem. Fato afirmado à exaustão:

O fenômeno o mais marcado e a lei a mais constante sobre a cor dos habitantes da Terra é que, toda esta larga banda que cerca o globo do oriente ao ocidente que se chama zona tórrida, não é habitada senão por povos negros. (Idem, p. 836)

Em conseqüência desse processo, os filósofos deparam-se com uma realidade inteiramente nova e, pode-se dizer, criada por eles próprios. São as diferenças raciais que corresponderiam também a diferenças geográficas, de climas e de costumes.

Todavia, como já foi demonstrado, essas diferenças incidem diretamente sobre a forma de sociedade que determinado povo é capaz de criar ou, melhor, a maneira como interferem na natureza. Não podemos nos esquecer que o ideal de perfectibilidade iluminista também pode ser traduzido como a capacidade que a razão possui de transformar/dominar não só a natureza (entendida como território onde vive o homem), mas a própria natureza do homem, suas paixões e hábitos.

Haveria, então, povos mais perfeitos do que outros, com melhor e maior domínio da natureza? Se todos os homens possuem a mesma capacidade infinita para se aperfeiçoar, alguns, no entanto, teriam progredido mais do que os outros. Coincidentemente ou não, a divisão efetuada pelo desenvolvimento sociocultural (progresso) equivale a uma divisão biológica e geográfica. A produção de cultura será considerada mais bem realizada por alguns povos do que por outros.

A espécie humana é um corpo fragmentado.

Do encontro entre a ciência iluminista e os fatos, o homem sai fortalecido devido à potência de sua razão, que se sobrepõe a toda hierarquia, e enfraquecido pela fragilidade de seu corpo que se submete à mesma hierarquia condenada pela razão. Esta é apenas uma das contradições do Iluminismo.

A sociabilidade

No segmento anterior vimos como se construiu a idéia de uma espécie humana produzida pelo movimento da natureza e dividida em povos que apresentam diferentes graus de desenvolvimento social. Também foi apontado como a sociabilidade e a razão são os parâmetros utilizados para definir o que é o homem. Temos, portanto, a natureza e sua obra (a espécie humana com todos seus atributos e subdivisões) e o homem, com a sociedade e a cultura.

No verbete "sociedade" da *Encyclopédie* diz-se:

> SOCIEDADE s. f. (Moral) os homens são feitos para viver em sociedade, se a intenção de Deus tivesse sido que cada homem vivesse só e separado dos outros, ele teria dado a cada um deles qualidades próprias suficientes para este gênero de vida solitário (...) a maior parte das faculdades do homem, suas necessidades, são provas desta intenção do criador. Tal é de fato a natureza e a constituição do homem que fora da sociedade ele não pode nem conservar sua vida nem procurar uma verdadeira e sólida felicidade.
>
> (...) A sociedade, sendo tão necessária ao homem, Deus lhe deu também uma constituição, faculdades e talentos que o tornam mais próprio a este estado; tal é, por exemplo, a faculdade da fala que nos oferece o meio para comunicar nossos pensamentos com tanta facilidade e prontidão e que fora da sociedade não teria serventia.
>
> (...) Toda a economia da sociedade humana está apoiada sobre este princípio geral e simples: eu quero ser feliz, mas eu vivo

com homens que, como eu, querem ser felizes igualmente, cada um a seu modo; busquemos o meio de obter nossa felicidade e eles as deles sem que nenhum prejudique o outro. Nós encontramos este princípio gravado em nosso coração; se de um lado o Criador colocou o amor de nós mesmos, de outro, a mesma mão ali imprimiu um sentimento de benevolência para com nossos semelhantes; estas duas propensões, mesmo que distintas uma da outra, não têm, portanto, nada de opostas (...) Os moralistas têm dado a este germe de benevolência que se desenvolve nos homens o nome de sociabilidade. (Diderot, 1778-1779, tomo 31, pp. 217-218)

Neste trecho, podemos destacar os seguintes aspectos:

1º os homens foram criados para viver em sociedade – é exemplo disso a constituição humana e suas faculdades;
2º a sociedade é necessária – o homem tem a capacidade de falar, atestando sua necessidade de comunicação;
3º o homem é naturalmente sociável;
4º o princípio de sociabilidade instaura a sociedade;
5º o homem só é feliz em sociedade.

Se a natureza cria o homem, paralelamente produz a sociedade, visto que habilita os homens ao desenvolvimento de sociedades.

Já foi dito que a sociabilidade, este pendor ao bem-querer, é a grande responsável pela existência da sociedade: "Do princípio da sociabilidade decorrem todas as leis da sociedade". (idem, p. 215)

De acordo com esse princípio, tudo aquilo que se refere ao bem comum deveria ser a regra suprema da conduta de cada indivíduo, que visaria ao bem público e não a tirar vantagens particulares dele.

A razão nos diz que criaturas do mesmo tipo, da mesma espécie, nascidas com as mesmas faculdades para viver conjuntas e para participar das mesmas vantagens, têm, em geral, um

direito igual e comum. Nós somos, portanto, obrigados a nos enxergar como naturalmente iguais e a nos tratar como tal... (Ibidem)

A sociabilidade seria algo como um instinto, garantindo não só a sobrevivência da espécie, mas também a própria felicidade dos homens. Estaria instaurada na índole humana e a natureza depositaria em nossos corpos todas as chances e condições para nossa felicidade.

Apresentamos, no segmento anterior, que a espécie humana não é una. Embora a natureza humana seja a mesma, há desdobramentos responsáveis por uma série de diferenças. A natureza não reconhece o princípio de igualdade como um dos primeiros fundamentos da sociedade. Ou seja, não é necessária a igualdade entre os homens para existir a sociedade, mas apenas a pressuposição desta igualdade. Por isso se afirma que, mesmo não sendo iguais, os homens deveriam enxergar a si e aos outros como iguais para viver em sociedade.

Os homens foram investigados detalhadamente para se concluir algo sobre suas diferenças de hábitos, costumes, sociedades. Se a sociabilidade é um princípio, atributo natural, as diferenças observadas nas sociedades (entre mais e menos perfeitas) podem ser compreendidas pelos diferentes graus de sociabilidade. Isto significa que há uma relação entre lei natural e social, entre natureza e sociedade.

Entretanto, se os homens foram criados para viver em sociedade, se eles são naturalmente sociáveis, se a sociedade é necessária e, principalmente, se o homem só é feliz em sociedade, o grau de perfectibilidade de uma sociedade também corresponde a um grau de felicidade.

Levando-se em consideração que os filósofos associaram a perfectibilidade da sociedade à própria perfectibilidade de cada povo, pode-se concluir que cada raça teria um grau determinado de felicidade? Que os iluministas construíram e destruíram simultaneamente a possibilidade de felicidade universal, visto que al-

guns homens seriam mais bem dotados para a felicidade do que outros? Pode-se pensar, ainda, que se o homem que não é "plenamente" sociável não é feliz e não pode ser compreendido pela ciência, então, este homem não é homem?[6]

Para Mauzi (1969, p. 230), a felicidade filosófica não se iguala à mundana, porque a primeira busca uma análise das condições objetivas de felicidade, tirada do conhecimento das leis do sentimento; faz referência a um sistema do mundo e estabelece uma certa concepção da sociedade, enquanto a segunda mantém-se no nível de um comportamento ideal.

Nessa associação entre lei natural, sociedade e felicidade, Mauzi apresenta-nos a obra de Ladvocat, pensador que em 1721 escreve *Entrétiens sur un nouveau système de morale et de physique ou la Recherche de la vie heureuse selon les lumiéres naturelles* editada em Paris, por J. Boudot e L. Rondet, que anuncia não se poder encontrar a felicidade a não ser nos conteúdos imutáveis da lei natural que nos dão os princípios constitutivos do homem. Os princípios são: a conservação natural do homem, a ligação com a sociedade civil e a união do homem consigo mesmo. Estes princípios norteariam um método universal (já que a razão também é universal) para a condução de todo gênero humano. Um método de moral universal que garantiria a felicidade. Ora, se o homem é sempre idêntico a si mesmo, não há o que temer. Por isso Ladvocat considera que todo o gênero humano é provido das mesmas faculdades, que qualquer país habitado, mesmo que apresente diferenças de climas e costumes, terá princípios universais, sociedades e leis para garantir a ordem e a união, punir o que é mau e louvar o que é bom.

[6] É interessante lembrar que, na Grécia antiga, Aristóteles também desenvolveu uma "ciência da vida feliz" que era a *política*. Em obra homônima descrevia a vida na cidade, os costumes, as instituições como o meio pelo qual o homem poderia construir sua felicidade ao mesmo tempo em que contribuía para o bem-estar de toda a comunidade.

Segundo Mauzi, este texto é exemplar, pois demonstra o desejo vigente no século XVIII de em todo lugar encontrar o mesmo. Tal desejo provém da necessidade de se constituir o homem como potência. Apenas o homem universal potente, forte, pode lutar contra Deus. Ou seja, retirar da transcendência o poder de fundar a sociedade humana.

Se, por um lado, a universalização das leis pautadas sobre a natureza humana logra estabelecer um mundo antropocêntrico, por outro, destrói toda a possibilidade de compreensão das variações no mundo. O homem universal torna-se arquétipo para todo homem.

A sociabilidade torna-se, então, a única e essencial dimensão do homem porque ela é necessária à felicidade (a estima e a amizade dos outros homens). Seriam felizes os homens que vivessem em sociedades nas quais pudessem utilizar sua razão; sociedade na qual se verificasse que o princípio de igualdade era obedecido, houvesse benevolência e estima entre os homens. Mas o homem só estima aqueles aos quais considera virtuosos.

Ora, se num primeiro momento o encontro entre a ciência e a realidade humana apontou a diversidade entre os povos, num segundo momento o encontro entre ciência, indivíduo e sociedade parece ainda mais complexo. Como tratar, em nome da universalidade, da razão e da felicidade as singularidades descobertas?

Nesse momento a noção de otimismo ilustrado passa a ser fundamental. Segundo ele, o homem é naturalmente bom e perfectível e também a sociedade, desde que governada por leis justas e adequadas. E se a sociabilidade é natural, não deve haver conflito entre a felicidade do indivíduo e a felicidade do todo. O homem sociável é o homem da cidade que em momento algum pode opor-se a ela, e seus interesses tornam-se, necessariamente, os interesses da coletividade.

O problema, entretanto, mantém-se e duplica-se. Como pensar as realidades descobertas e que dizem respeito aos povos que, segundo os próprios iluministas, vivem de forma "primitiva" e

portanto mal se comunicam, tendo um grau ínfimo de sociabilidade? E também, como compreender dentro da própria sociedade a diversidade humana?

Aparentemente, é uma contradição insolúvel. Levando-se em consideração as individualidades na sociedade "ideal" ou na natureza, anula-se a idéia de sociedade. De um lado teríamos a natureza produzindo diferenças e, de outro, o homem idealizando igualdades, com a razão e a sociedade cindidas novamente.

Esta antinomia não pode ser solucionada sem o recurso à idéia de ordem e à de progresso.

Há uma ordem que não é imposta por nenhum ser transcendente e não corresponde a nenhum finalismo, mas é encontrada na própria forma como os arranjos naturais ocorrem e ocorreram. Mais do que uma ordem natural e universal, seria uma necessidade natural e universal responsável pela estabilidade do mundo. Não é preciso buscar a compreensão do porquê das coisas estarem onde estão, ou do que ou por que são como são ou quem as dispôs desta forma. Basta saber que elas obedecem a este princípio e que são, portanto, inteligíveis.

Esta ordem aplica-se a todos os seres da natureza.

Na base da idéia de ordem está a noção de progresso.

Se a ordem define uma certa estabilidade na natureza, o progresso imprime-lhe movimento. Crer no progresso equivale a crer na perfeita liberdade de movimento do homem, negada pela natureza, que o delimita biologicamente.

Ora, como é possível, então, associar a idéia de progresso à noção de uma ordem natural? Subordinando-se a própria idéia de progresso à natureza humana; afirmando-se que o homem é um ser naturalmente perfectível. Desta forma todo homem tenderia, naturalmente, ao progresso. Este progresso, entretanto, instintivo, só pode ser alcançado por meio da razão (graças a ela o homem é capaz de se reprimir e deixar frutificar apenas os bons instintos) e da sociedade, na qual os bons instintos e talentos podem ser desenvolvidos. Progresso, aqui, significa a capacidade que todo homem tem de se aperfeiçoar em todos os campos do conhecimento e da

vida social. Este progresso pode ser posto em ato através da boa educação.[7]

O encontro entre a noção de ordem e a de progresso logra apaziguar o conflito entre razão e natureza, estabelecendo uma continuidade entre elas. A razão aprimora o trabalho da natureza aplicando sobre ela o movimento adequado ao seu desenvolvimento.

Todavia, do encontro entre essas duas noções também se origina uma outra, segundo a qual os povos podem ser ordenados de acordo com o grau de progresso que apresentam e esta ordenação também foi definida pela natureza.

Mas se este progresso corresponde a uma felicidade, pode-se pensar em felicidade universal?

Mauzi expõe contradições presentes na obra de Diderot que decorrem da necessidade desse autor de não desvencilhar felicidade e natureza, ou seja, crer numa felicidade universal. Universal porque pertinente a toda espécie humana, a todos os seres racionais. Coincidindo com a própria racionalidade. Porém, e é isso o que mostram as contradições no pensamento de Diderot, esse autor, em alguns momentos, expressaria admiração pelo naturalismo integral dos selvagens, como em *Supplément au voyage de Bougainville*, aceitando o aspecto de uma moral que não segue as normas da razão ilustrada. Já em outros momentos, filia-se à moral racional indignando-se com o gosto dos habitantes da América.[8]

---

[7] A educação torna-se responsável pela felicidade e pelo progresso individuais. Na segunda metade do século XVIII ela modifica-se sensivelmente e passa do mundo íntimo (casa, salões) para a natureza e universo inteiro. Transforma-se em um problema nacional. Mauzi (1969, p. 575) nos diz: "O indivíduo é pouco a pouco absorvido no cidadão. A pedagogia torna-se um dos meios não do programa e da felicidade pessoais, mas do progresso e da felicidade coletivos".

[8] As contradições no pensamento de Diderot podem ser aclaradas se considerarmos, como faz Mauzi, que o filósofo distingue várias ordens ou estágios humanos. No primeiro (nível mais baixo), o homem seria guiado apenas pela necessidade natural, pelos instintos que determinariam sua vida. Aqui, desconhece-se a liberdade. No segundo momento, supera-se o determinismo natural através da conquista da liberdade que permite ao homem fundar sua própria ordem (a *vertu*). Mas mesmo neste momento, norteado pela *vertu* ou por uma moral universal, há o "aprisionamento" do homem que não pode escapar às suas normas. Somente em um terceiro estágio rompe-se com o determinismo, quer natural quer moral, através do gênio individual

É claro que todos os ilustrados defendem a tese de que a felicidade é uma atitude da alma, portanto acessível a todas as condições, pois está inscrita na natureza do homem. Mas é neste momento, quando há o salto que insere a idéia de graus de felicidade (não tipos de felicidade), que a idéia de uma estratificação social se apresenta. Haveria, sim, uma igualdade subjetiva na qual todos os homens seriam ou teriam condições de felicidade e uma desigualdade objetiva dada pela posição social que este homem ocuparia e que coibiria ou não a felicidade.

Mauzi nos diz que esta idéia está presente em grande parte dos pensadores ilustrados, que compreendem a desigualdade social como uma necessidade do desenvolvimento da sociedade, ou seja, justificam esta desigualdade em nome do progresso. Desta forma, no tocante à felicidade, não há uma diferenciação imanente à natureza humana, mas exterior a ela. Assim, o homem não seria diferenciado do homem em si mesmo, mas pela necessidade social.

As idéias de progresso e de estratificação da sociedade se associam, discriminando homens diferentes com papéis sociais diferentes.

Por isso, no verbete "Igualdade" do *Dicionário filosófico*, Voltaire nos diz:

> No nosso desgraçado globo é impossível que os homens que vivem em sociedade não estejam divididos em duas classes: a dos ricos, que governam, e a dos pobres, que servem; e estas duas subdividem-se em outras mil e estas mil, ainda, possuem caracteres distintos.
> (...) O gênero humano, tal como na realidade é, não pode subsistir a menos que haja uma infinidade de homens úteis que nada possuam; porque, é mais do que certo, um homem que possua o suficiente e viva a seu bel-prazer não vai abandonar

---

que permite ao homem ultrapassar os ditames da natureza e constituir uma outra forma de virtude. Neste estágio, o homem de gênio inventa suas próprias regras. Cada um desses estágios corresponde a uma forma de felicidade, mas torna-se óbvio que é no último deles que se encontra o modelo ideal para Diderot, assim como para todos os iluministas.

a sua terra para vir cultivar a vossa (...) Por isso, a igualdade é, simultaneamente, a coisa mais natural e mais quimérica que existe. (Voltaire, 1978a, pp. 217-218)[9]

A definição do homem que servirá e do homem a ser servido faz com que se recorra a uma diferenciação natural entre eles, como expressa Turgot na *Lettre à madame de Graffigny*, de 1751, na qual considera que a desigualdade social é apenas uma decorrência de uma desigualdade que se iniciou no âmbito físico; cabe à sociedade usufruir dessa desigualdade em proveito próprio.

O barão D'Holbach também justifica a desigualdade como útil à conservação e à felicidade social.

No fundo de toda esta teoria está a necessidade do progresso social, o argumento econômico que justifica a divisão do trabalho e a necessidade de acumular bens. A felicidade passa a se associar ao progresso e à riqueza.

Não podemos nos esquecer de que, no período iluminista, buscavam-se justificativas científicas para as idéias que, na maioria dos casos, surgiam como frutos de uma exaustiva investigação acerca da natureza do objeto estudado. Desta forma, o aspecto de estratificação social não é definido como outrora, por conceitos finalistas como a vontade divina, mas por uma ciência da felicidade, da sociedade e do progresso. O *telos* deixa de ser a vontade de um ser transcendente para se tornar uma necessidade imanente de um mecanismo que opera alheio a qualquer vontade. Por isso, os pensadores procuram demonstrar que a idéia do progresso e da sociedade progressiva são dadas pela própria necessidade da existência das sociedades que acompanham todos os ditames e são elas mesmas frutos dos ditames da natureza.

---

[9] Aristóteles, em sua *Política* diz que se "...as lançadeiras tecessem e as palhetas tocassem cítaras por si mesmas, os construtores não teriam necessidade de auxiliares e os senhores não necessitariam de escravos" (1985, p. 10). O ideal de auto-suficiência, autonomia, autarquia que para os gregos se identificava ao bem e à felicidade do desfrute da pura vida contemplativa parece ter frutificado ao longo da história.

Assim não vão faltar pensadores para celebrar a riqueza como símbolo da felicidade de uma nação e nem modelos que associem riqueza material à riqueza da alma.

Em contrapartida, começou também a se esboçar o mito da felicidade dos humildes. Ora, se o pobre não poderia ser feliz por sua pobreza, também o rico não o seria apenas por sua riqueza. A bondade do rico define sua felicidade e a do pobre seria definida pelo seu trabalho e por sua frugalidade.

Dessa forma, busca-se provar que, apesar da desigualdade social necessária, tanto o rico burguês quanto o pobre camponês teriam acesso à felicidade. O rico não bondoso também poderia ser infeliz, tão infeliz quanto poderiam ser os párias que sustentavam a harmonia social. Ao contrário do que parece, não há nenhuma contradição entre as idéias apresentadas, visto que a felicidade sempre esteve associada a um tipo de virtude e os iluministas nunca descartaram a idéia de que natureza e moral estariam associadas. Se a natureza cria seres diferentes também pode diferenciar sua moral, virtude e tipo de felicidade. O universal se mantém conceitualmente, apesar de diferenças empíricas.

De qualquer forma, a felicidade burguesa, associada às idéias de virtude, razão, sociedade, progresso, impõe-se e triunfa.[10]

Compreende-se, diante disso, a descrição que é feita, por exemplo, dos hotentotes – são negros, sua linguagem é estranha e assemelha-se a um ruído animal, as mulheres apresentam deformidades físicas, vivem pouco pois se alimentam de carnes infectadas... são selvagens. Compreende-se, também, por que para esses pensadores preocupados em entender, aceitar e auxiliar a ordem natural, os homens brancos ocupavam o topo do mundo e os negros, a base.

Entre os brancos europeus, seguindo o próprio critério de Diderot, podem encontrar-se os homens de gênio (mesmo que

[10] Cabe lembrar que, opondo-se a todo este ideário burguês, encontramos a figura de Diderot, que buscou, na distribuição da riqueza, a causa da perversão dos povos e criticou a fórmula mítica de que o trabalho fosse algum antídoto contra a tristeza.

ocorra o contrário), estes são livres. Já os outros são guiados unicamente pela necessidade natural e desconhecem a liberdade mesmo que estejam diante dela.

Mesmo que por bom governo e pela educação esses povos pudessem alcançar o desenvolvimento (como pensavam Diderot e Helvetius), naquele momento estavam entre os que não progrediram, não desenvolveram talentos nem sociedades, entre os homens inferiores.

Dessa forma, estabelece-se o vínculo entre raça, progresso e hierarquia social.